

「三縁」の成立について

曾 和 義 宏

〔抄 録〕

善導は、阿弥陀仏と念仏衆生の間には「三縁」という、宗教的な相互関係が成立すると説く。従来、「三縁」という仏と衆生の関係性は、善導の独自性といった観点からしか論じられていなかった。しかし中国仏教においては、感応思想として仏と衆生の関係性が論じられている。本稿では①「三縁」の思想の成立に対する感応思想の影響について、②仏と衆生の間でどのようにして

「三縁」という関係性が成立するのか、すなわち法界身の三義と三縁の関係について、という二点について考察し、これらの思想における善導の独自性を指摘した。

キーワード 三縁、善導、感応思想

はじめに

中国仏教における仏身仏土論は、二身論・三身論・四身論などの議論が存在する。それらは開合や本迹で整理されることが多い。つまり、隋・唐代の三身・四身論などは二身論の枠組みの中で論じていったものということである。仏身論は二身論的な仏身規定に収斂されていく。つまり衆生の機類の差異に従って、感得する仏身仏土に若干の差が生じるという、菩薩の修行階梯によって仏身が区別されていくという考

え方である。

この仏身規定は、感応思想に基づいているものと考えられる。すなわち、衆生から仏・菩薩へのはたらきかけ「感」に対し、法身が「応」じて現れるものが応化身ということであり、衆生のはたらきかけの差異が、現れる仏身の差異となる、ということである。

中国仏教における仏身仏土論においては、以上の考え方が一般的なものであり、二身論のみで仏身を論じていた時から、三身論などを用いるようになってからもそれは変わらない。

いつぼう浄土教の道緯（五六二―六四五）・善導（六一三―六八一）らは、菩薩の修行階梯と切り離して仏身を規定していく方向性を持っている。すなわち感應思想の影響は少ない、ということである。^①とくに善導の場合は、仏身仏土論において感應思想の影響は見受けられない。

このように筆者は、中国仏教における仏身仏土の規定は、感應思想に基づいているものである、との仮説を立てている。そして道緯・善導らの仏身仏土の規定は感應思想に基づいておらず、それによって独自の浄土教思想、仏身仏土論が打ち立てられているのである。

感應思想とは、仏と衆生の関係性について論じたものである。それでは善導教学において、仏と衆生の関係性についてはどのように論じられているのであろうか。このような疑問にたいしては、すぐに親縁・近縁・増上縁の「三縁」ということが想起される。

三縁に関する先行研究は、藤堂恭俊^②、高橋弘次^③、福原隆善^④、河智義邦^⑤、柴田泰山^⑥などの研究が挙げられる。

これらの研究について、とくに藤堂、高橋の研究については、すでに柴田が以下のように評している。^⑧

これら諸先学の指摘はそれぞれ善導が論説している信仰構造を解明しようとしたものであり貴重な成果である。（中略）ただしこれまでの研究は三縁釈を思想的素材、あるいは思考の起点として捉え、三縁釈を通じて阿弥陀仏と衆生の関係性を言及する内容が多く、①三縁釈の論理的な根拠の解明や、②善導著作内における三縁釈の位置などについては殆ど触れられていない。

また藤堂、高橋の研究は、法然（一一三―一二二）についての研究であり、阿弥陀仏と衆生に三縁という関係性が成立しているという善導の思想を前提にして、法然も、阿弥陀仏と衆生の関係性について「仏凡の人格的呼応関係」が成立しているものであると捉えている。いうことを論証しようとしたものである。

河智の研究は、三縁釈の論理的根拠を、序題門の如来藏縁起論的思想体系に求め、それが「浄土教的・善導的受容」によって救済論的に解釈された、と結論づけている。

福原の研究は、仏と衆生の関係性について、念仏と禪と法華（題目）の信仰から考察し、それぞれ「彼此三業相不捨離」、「感應道交」、「啐啄同時」という関係が成立していることを挙げている。^⑨しかし、それらを並列的にしか扱っておらず、相互の関連性については論じていない。

柴田の研究は、五部九巻の成立前後を、原本『観念法門』↓「五種増上縁義」↓「往生礼讃」↓「法事讃」↓「観経疏」↓「般舟讃」という順序と想定し、考察している。この成立順序を念頭に置いて、善導の著作中において徐々に「阿弥陀仏と衆生の相互相關関係」ということの表現がなされるようになり、それを『観経疏』において阿弥陀仏の光明を理解する際に適用して三縁釈を作成した、としている。そして「阿弥陀仏と衆生の相互相關関係」は、その成立が『無量寿経』および『観経』に説かれており、これと自らの宗教体験が三縁釈の論理的根拠であるとしている。そして、この関係性は「善導が提示した仏身以外、衆生と密接な主体関係は成立し得ないと考えられる」とし、

注において「たとえば慧遠や吉藏の『観經』理解では、『観經』を観察実践方法が説示された經典とみるため、阿弥陀仏と衆生との宗教的な相互関係が成立するという理解などは提示され得ない」としている。

このように河智、柴田の研究においては、「三縁」という思想自体の成立について、善導の独自性のみを強調している。また柴田は、善導の理解以外に仏と衆生の相互関係は成立しないと結論づけている。福原の研究においては、前述したように、三縁以外の仏と衆生の関係性を取り上げてはいるが、それぞれの関連性については述べていない。

しかし、感応思想という、仏と衆生の関係性を論じる思想がある以上、中国仏教において善導以外に仏と衆生との宗教的な相互関係が全く成立しない、あるいは論じられていない、というわけではなく、三縁と感応思想に関連性が無いと断言もできない。

また三縁についての問題として、仏と衆生の間でどのように三縁という関係性が成立するのか、という点が挙げられる。この問題についての先行研究としては、三縁は法界身の三義と関連性がある、と指摘する研究が挙げられる。これには今岡達音¹³、石井教道¹⁴、齊藤隆信¹⁵による研究がある。法界身の三義とは心遍、身遍、無障礙ということであるが、このうちの心遍が親縁に、身遍が近縁に、無障礙が増上縁にそれぞれ対応しており、法界身の三義が、三縁の一つ一つの縁が成立する要因となっているという指摘である。この法界身の三義については、曇鸞（四七六―五四二）の影響を受けていることが、藤原幸章によつて指摘されているが、ここでは三縁との対応までは述べられていない。また三縁と法界身の三義の関連性を指摘する研究では、その法

界身の三義が曇鸞の影響を受けているということについて言及がなく、また曇鸞と善導の相違点についての言及もない。

本稿においては、これら先行研究が言及していない点、すなわち①「三縁」の思想の成立に対する感応思想の影響について、および②仏と衆生の間でどのようにして「三縁」という関係性が成立するのか、すなわち法界身の三義と三縁の関係について、この二点について考察し、これらの思想における善導の独自性を指摘していく。

一・感応思想について

まず感応思想の様相を取り上げ、善導以前にすでに仏と衆生の関係性が論じられていた、ということを示すために述べていきたい。

感応思想については、すでに多くの先行研究がある。感応思想においては衆生の「機」ということが重要視される。この「機」と「感応」ということについて、菅野博史は、

中国仏教における救済論の一つの表れが感応思想であり。この感応思想との関連で確立した「機」は中国仏教独自の概念として、救済論の中で重要な役割を担ったと思われる。「機」とは、仏・菩薩の応現・教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方の意である。この「機」の概念規定は、道生の「機」の用法から導かれる結論である。この「機」が仏教要語として定着し、一般的には衆生の宗教的あり方、宗教的能力を意味するようになっていった。（中略）この仏教的用法が正確にいつ

の辞典で成立したのかは知り難いが、遅くとも道生においては明確に確立しており、中国仏教史において最も初期の用例を提供している。⁽¹⁸⁾

とまとめている。また菅野は、

道生に典型的に見られる仏教の感応思想では、感の主体が凡夫であり、応の主体が聖人であるという明確な区別のある点が特徴的である。（中略）道生の「機」の重視は、聖人と凡夫の感応において、感の主体を明確化することと関連している。⁽¹⁹⁾

として、道生（三五五―四三四）の『妙法蓮華經疏』から

時者、物機感聖、聖能垂応。凡聖道交、不失良機、謂之一時。⁽²⁰⁾

「時」とは、衆生の機が聖人を感じれば（動かせば）、聖人が応じることができる。凡夫と聖人が道交して良い機会を失わないことを「一時」という。

という用例を挙げ、「凡夫の機が聖人を感じ（発動させ）、それに対して、聖人が凡夫に応じるという図式が明瞭に示されている」⁽²¹⁾と述べている。さらに

道生には、この凡夫の「感聖」をより積極的に表現した概念として「扣聖」がある。「聖を扣く」ことで、凡夫が聖人の応化を発動させることを意味すると思われる⁽²²⁾

として、衆生から仏・菩薩へのはたらきかけ「感」「扣聖」に対し、仏・菩薩から凡夫への働きかけ「応」が生じるとしている。

感応思想が仏身仏土論に影響を与えた、ということに関していうと、この道生の定義は重要である。すなわち凡夫という機根が劣っている

存在、修行階梯においては下位に位置づけられる存在は、「感」「扣聖」する能力が劣っている。だから発動する「応」も機根なりのものになる。反対に高位の菩薩など機根が勝れた存在は、「感」「扣聖」する能力が勝れているので、「応」もより強く現れる。その差異が受容する仏身の精粗の差となって現れる。このような理解が成立する根拠となるのである。

感応思想が仏身仏土論に対して影響を与えているということは、すでに拙稿で指摘したように、鳩摩羅什と廬山慧遠の往復書簡である『大乘大義章』⁽²³⁾にその萌芽が認められるが、いずれにせよ道生の頃にはすでに成立していたのである。

仏身仏土論に感応思想を関連づける例として、善導が批判している対象である浄影寺慧遠（五二三―五九二）の例が挙げられる。『大乘義章』⁽²⁴⁾「三仏義」では、応身を以下のように定義している。

応身仏者、感化為応。感化之中、從喩名之。是義云何。如似世間有人呼喚則有響応。此亦如是。衆生機感、義如呼喚、如来示化事、同響応。故名為応。応徳之体名之為身。又此応徳聚積名身。応身応覚照目之為仏。⁽²⁴⁾

応身仏とは、感に対する示化を「応」とする。比喻から感化を「応」と名づける。どういふことかという、世間において人が呼べば、その呼び声に響いて応じようなもので、応身について同様である。衆生の「機感」は呼び声、如来が化を示すことは、響応と同じである。だから「応」と名づける。応徳の体を名づけて「身」とする。または応徳のあつまりを身と名づ

ける。応身が覚照することを目して仏とする。

このように、「衆生の機感」が喚ぶことによつて、仏が「応じて」化を示すので応身と名づけるとしている。ここでは「扣聖」ではなく「呼喚」が示されている。凡夫は呼び声が小さいのでそれに対する響きも小さいが、高位の菩薩は呼び声が大いので響きも大きい、という理解である。譬えこそ相違するが、道生の「機感」「扣聖」に仏が「応じる」とすることと同様の、感応思想に則つた定義である。淨影寺慧遠にとつて『観経』は觀察実践方法が説示された經典ではあるが、それは凡夫という劣機が実践可能な働きかけ「感」の具体的方法を提示しているのであり、その前提として感応思想があるのである。

また智顗（五三八―五九七）は、『法華玄義』迹門十妙の第六感応妙において、感応について詳しく述べている。まず迹門十妙の標章において、

感応妙者、謂四句感応、三十六句感応、二十五感応、別円感応。水不上升月不下降。一月一時普現衆水。諸仏不来衆生不往、慈善根力見如此事。故名感応妙。²⁵

感応妙とは、四句感応、三十六句感応、二十五感応、別円感応のことである。水は上昇せず、月は下降しないのに、月は水に映る。そのように諸仏は来ず、衆生は行かないのに、慈悲という善根力によつてこのような（感応という）関係が成立する。だから「感応妙」と名づける。

と述べており、月と水のように隔絶した仏と衆生の間に、感応という関係が成立するとしている。

さらに感応妙の釈名では、

釈名者。正法華云、無数世界広説経法。世尊所為感応如是。今故用為名。而經中機語縁語。並是感之異目。悉語衆生。且從機釈義則易見。縁感例可解。

機有三義。一者、機是微義。故易云、機者動之微、吉之先現。又阿含云、衆生有善法之機。聖人來應也。衆生有將生之善。此善微微將動。而得為機。（中略）衆生有可生之善。故聖應則善生。不応則不生。故言機者微也。

二者、古注楞伽經云。機是閑義。何者、衆生有善有惡。閑聖慈悲。故機是閑義也。

三者、機是宜義。如欲拔無明之苦、正宜於悲、欲与法性之樂、正宜於慈。故機是宜義也。

次明応者、亦為三義。一者、応是赴義。既言機有可生之理。機微將動聖人赴之。其善得生。故用赴而釈応。

二者、応是对義。如人交閑。更相主対。若一欲売一不欲買、則不相主対。若売買両和、則貿易交決貴賤無悔。今以衆生譬買、如來譬売。就機以論閑、就應以論対、故以対釈応也。三者、応是應義。既言機是於宜。宜何等法。応以慈悲之法、是善惡所宜。悲則宜救苦。慈則宜与樂。随以何法応其所宜。故以応釈応也。²⁶

『正法華經』に、「（仏は）無数の世界に於いて広く経法を説く。世尊の行う所の感応はこのようなものである」と言っている。これを（感応という）名称として用いる。經典の中の「機」や「縁」はすべて「感」の異名であつて、すべて衆生のことであ

る。ここでは「機」について解釈すれば意味が理解しやすい（ので「機」を中心とする）。「縁」と「感」はそれに習って理解せよ。

機には三つの意味がある。第一には微ということである。『周易』に「機は動きの微かなもの」とあり、『阿含経』には「衆生に善法という機があれば、これに仏が応じる。衆生にまさに生じようとする善があるなら、この善はごく微かなものでも動く」としてあるので、（これも）機とすることができるとある。（中略）衆生に生じる可能性がある善があるので、聖人はそれに応じて善が生じる。応じなかったならば善は生じない。だから機とは微かなものであるということである。

第二には関ということである。『古注楞伽経』に「機とは関である」と言っている。どうということかとというと、衆生には善悪があるがすべて聖人の慈悲に関わっているからである。だから機とは関であるということである。

第三には機とは宜ということである。（聖人が）苦を抜こうとすることすれば（その機は）悲に適宜であり、楽を与えようとするれば（その機は）慈に適宜である。だから機とは宜であるということである。

（聖人による）応にも三つの意味がある。第一には応とは赴ということである。機が微かにでも動こうとすると、聖人はそれに赴き、善が生じる。だから赴くということをもって応を解釈する。

第二には応は対ということである。人が関わり合うようなものである。一人が売ろうとしても、もう一人が買わなければ関係が成立せず、売買の気持ちが合えば交換が決定して貴賤にかかわらず後悔しない。衆生を買い手、如来を売り手に喩えている。機について言えば関であり、応について言えば対となる。だから対するということをもって応を解釈する。

第三に応は応ということである。機は宜であると言ったが、何に於いて適宜とするのか。応ずるのに慈悲の法を用いるならば善悪それぞれに適宜となる。悲は苦を救うことに、慈は楽を与えることに適宜である。どのような衆生の要求に対しても適宜応じるから、応じるということをもって応を解釈する。

としている。すなわち機には機微・機関・機宜の三義があり、応には赴・対・応の三義がある。衆生に善の可能性が生じようとするときに赴という仏からの働きかけがあり、関と対いう衆生と仏の相関関係があり、衆生のそれぞれの働きかけにふさわしいあり方で仏が応じることを明かしており、感応する内容は衆生のみ、あるいは仏のみからの一方的働きかけではない、としている。この中では、第三の機宜に対する応というあり方が仏身仏土論と関係がある。衆生のそれぞれの働きかけにふさわしいあり方で仏が応じた結果、機根の差異に随って出現する仏身も精粗の差異がある、ということである。

このように仏と衆生の関係性については、感応思想としてすでに論じられていることは明らかであり、善導以外に論じられてはいなかった、というものではない。また衆生と仏の相互相関関係もすでに論じ

られており、善導独自の思想というわけではない。そうであれば、当然、善導も、仏と衆生の関係性を三縁として論じる際に、感応思想の影響を受けていることは明らかである。

二・感応思想と三縁

それでは、感応思想と善導の思想には、どのような共通点と差異性があるのか、考察していきたい。

はじめに述べたように、善導が説く仏と衆生の関係性は、三縁という思想として、以下のように述べられている。

問曰、備修衆行但能回向皆得往生。何以仏光普照唯摂念仏者、有何意也。

答曰、此有三義。一明親縁。衆生起行口常称仏、仏即聞之。身常礼敬仏、仏即見之。心常念仏、仏即知之。衆生憶念仏者、仏亦憶念衆生。彼此三業不相捨離、故名親縁也。二明近縁。衆生願見仏、仏即応念現在目前。故名近縁也。三明増上縁。衆生称念即除多劫罪。命欲終時、仏与聖衆自来迎接、諸邪業繫無能礙者。故名増上縁也。自余衆行雖名是善、若比念仏者全非比校也。是故諸經中处处広讃念仏功能。²⁸⁾

質問する。もろもろの行を修して（往生の為に）回向すれば、往生することができる。それでは阿弥陀仏の仏光はあまねく十方世界を照らすのに、念仏の者だけを摂取するのはどういう意図があるのか。

答える。これには三義（三縁）が成立しているからである。第一には親縁（という関係性）を明らかにする。衆生が口業に常に阿弥陀仏の名を称えたならば、阿弥陀仏はその声をお聞きになる。身業に常に仏を礼敬したならば、仏はご覧になる。心に常に仏を念じたならば、仏はお知りになる。衆生が仏を憶念したならば、仏も衆生を憶念される。阿弥陀仏と衆生の三業が離れないから、親しい縁と名づける。

第二には近縁（という関係性）を明らかにする。衆生が阿弥陀仏に見えたい願えば、仏はその思いに応じて、現に目前に在す。だから近い縁と名づける。

第三には増上縁（という関係性）を明らかにする。衆生が念仏を称えれば、多劫のあいだ輪廻すべき罪が除かれる。命が終ろうとする時、阿弥陀仏は聖衆とともに自ら来迎引接される。もろもろの邪業による繫縛に礙げられることない。だから最も強い縁と名づける。

念仏以外の修行も善行であるが、念仏と比較すれば、全く比べものにならない。だからいろんな經典のあちこちに、念仏の功徳を讃歎している。

周知の通り、親縁、近縁、増上縁の三種の縁で、阿弥陀仏と衆生の関係性を述べているのであるが、衆生からのほたらきかけに対し阿弥陀仏が応じることによって、三縁という関係性が成立しているということであり、感応思想と同じ構造を有していることは明らかである。三縁という関係性の成立は、機感に阿弥陀仏が応じた結果であると

するならば、どこに善導の独自性が指摘できるだろうか。それは問において善導が「念仏の者だけ」と述べているように、称名念仏という行によって、阿弥陀仏の「応」が起こっている、とする点である。つまり、感應思想のように衆生によって多種多様である「機」をはたきかけ「感」とするのではなく、称名念仏という「行」が阿弥陀仏に対するはたきかけ「感」である、としたということである。

他に、五部九巻の中で阿弥陀仏と衆生の関係性について述べている箇所として、以下のような例を挙げることができる（傍線はすべて筆者）。

・『法事讃』巻上

弘誓多門四十八 偏標念仏最為親

人能念仏還念 專心想仏知人

一切回心向安樂 即見真金功德身²⁹

誓願は多門で四十八ある。ただ、念仏を最も親しい〔行〕とする。

人が仏を念ずれば、仏もまた念じたまう。心を一つにして仏を想えば、仏も人をお知りになる。

一切衆生が心を回して極楽に向ければ、すなわち〔仏の〕真金功德身に見える。

・『観念法門』（「五種増上縁義」）

又如前、身相等光、一一遍照十方世界。但有專念阿弥陀衆生、彼仏心光常照是人、攝護不捨。総不論照攝余雜業行者。此亦是現

生護念増上縁³⁰

また前に挙げたように（一一光明遍照の文）、阿弥陀仏身の相好から出る光明は、一つ一つが十方の世界を照らす。専ら阿弥陀仏を念じる衆生だけが、その光明に照らされ、攝取護念されて捨てられない。それ以外の行者を照らしたり摂取することは論じていない。これも「現生護念増上縁」である。

又以此経証、亦是弥陀仏三力外加、致使凡夫念者、乘自三心力、故得見仏。至誠心、信心、願心、為内因。又藉弥陀三種願力以為外縁。外内因縁和合、故即得見仏。故名見仏三昧増上縁³¹。

またこの経（『観経』）を証拠として、以下のことが言える。阿弥陀仏の三力（三念願力。大誓願力・三昧定力・本功德力）が外に加わり、念仏する凡夫に、自らの三心の力に乘じさせ、それによって仏に見えさせる。至誠心と信心と願心（の三心）を（凡夫の）内因とし、阿弥陀仏の三種の願力によることを外縁とする。内外の因縁が和合することによって見仏することができる。だから「見仏三昧増上縁」という。

・『往生礼讃』

問曰、何故号阿弥陀。

答曰、弥陀経及観経云、彼仏光明無量、照十方国無所障礙。唯觀念仏衆生攝取不捨。故名阿弥陀。彼仏寿命及其人民無量無辺阿僧祇劫。故名阿弥陀。又釈迦仏及十方仏讚歎弥陀光明有十二種名。

普勸衆生、称名礼拝相続不斷者、現世得無量功德命終之後定得往生。³²

質問する。なぜ「阿弥陀」というのか。

答える。『阿弥陀経』と『観経』に、「阿弥陀仏の光明は量りしれなく、十方の国を照らして妨げられない。ただ念仏の衆生の³³みを観て攝取して捨てない。だから「阿弥陀」と名づける。阿弥陀仏の寿命と、極楽の衆生は数え切れないので、「阿弥陀」と名づける。また釈尊と十方諸仏は、阿弥陀仏の光明に十二種類の名前があるとほめ讃える。そしてすべての衆生に「称名礼拝を続ける者は、現世においては無量の功德を得て、命が終わった後には必ず往生することができる」と（念仏を）勧めている。

・『般舟讃』

念念称名常懺悔 人能念仏還憶

凡聖相知境相照 即是衆生増上縁³⁴

念念に称名せよ、常に懺悔せよ。人が仏を念ずれば、仏もまた憶念される。

凡夫と仏がお互いに知り照らし合う。つまりこの関係が衆生増上縁である。

なお、ここでは「凡夫と仏がお互いに憶念しあうこと、知り合うこと」、すなわち『観経疏』では「親縁」とされる内容を「増上縁」と述べている。これは「三縁」「親縁」の概念が成立する以前の表現と

理解することもできる。

以上のように、善導は、称名念仏という行によって、阿弥陀仏との関係性が成立していること、すなわち「応」が起こっているとしていえることが分かる。

一般的な感應思想では、機根が一定ではないので、仏に対する働きかけ、「感」もさまざまであり、それに対する仏のはたらきかけ「応」も一定ではない。すなわち機根に随って感得する仏身も精粗の差が生じてくるし、救済もさまざまな違いが生じてくる。

それに対し善導は、阿弥陀仏との関係性が成立する衆生は、「念仏衆生」、「専念阿弥陀仏衆生」であるとすると。機根ではなく、称名念仏という行が阿弥陀仏に対するはたらきかけ「感」である、としたのである。阿弥陀仏による「応」、衆生へのはたらきかけの発動を、念仏一行に限定・転換することによって、誰にでも平等に発動する、すなわち平等な救済がなされる、ということをも可能としたのである。

この限定・転換を行ったのは、称名念仏をそのための行であると定めた阿弥陀仏自身であるということはいままでもない。それは『無量寿経』に説かれる第十八願によつて衆生が知るところとなる。これは、すでに阿弥陀仏から衆生に対するはたらきかけがなされている、と理解することができる。

智顗は感應妙の解釈において、「機微」と「応赴」という義を示し、機が微かにでも動こうとすると聖人がそれに赴き善が生じる、という理解を示した。善導は、あらかじめ第十八願として、仏から衆生に対するはたらきかけがなされている、と解釈している。

衆生と仏の相互相関係が論じられている点では同様でも、この解釈の違いこそが善導の独自性だということである。

三・法界身の三義と三縁

つぎに法界身の三義と三縁の関係について考察していきたい。

法界身の三義とは、『観經』第八観における

諸仏如来は法界身。入一切衆生心想中。³⁴

諸仏如来は法界身である。すべての衆生の心想の中に入る。

という文についての解釈である。善導は

二從諸仏如来下至心想中已来、正明諸仏大慈応心即現。有斯勝益故勸汝想之。

問曰。韋提上請唯指弥陀。未審、如来今總举諸仏、有何意也。

答曰。欲顯諸仏三身同証、悲智果円等齊無二。端身一坐影現無方、意赴有縁時臨法界。

言法界者、有三義。一者心遍故解法界。二者身遍故解法界。三者無障礙故解法界。正由心到故身亦随到。身随於心故言是法界身也。言法界者、是所化之境、即衆生界也。言身者、是能化之身、即諸仏身也。言入衆生心想中者、乃由衆生起念願見諸仏、仏即以無礙智知、即能入彼想心中現。但諸行者、若想念中、若夢定中見仏者、即成斯義也。³⁵

第二に「諸仏如来」から「心想中」までは、諸仏の大慈悲は、衆生の心に応じて現れることを明かしている。この勝れた利益

があるから仏を想うことを勧める。

質問する。韋提希は先には阿弥陀仏だけ（を説くこと）を要請しているのに、何故釈尊は諸仏を挙げているのか。

答える。諸仏は三身を同じように証得しており、慈悲・智慧という果徳はすべて等しくて違いはない。正しく一人座られてからあらゆる所にすがたを現される。心は縁のある衆生のところへ赴き、法界に臨まれることを顯らかにしようとしている。

「法界（身）」というのは、三つの意味がある。第一には仏心が遍満しているから衆生の心を知ることができ、第二には仏身が遍満しているから衆生の前に現れることができ、第三にはそれらに一切の障礙が無いから見仏の機熟を知る（ということである）。仏心が法界に到るから仏身もそれに随って法界に到る。だから法界身という。「法界」とは教化の対象の境界、衆生界のことである。「身」とは教化する存在、諸の仏身である。「入衆生心想中」とは、衆生が仏に見えたいと願ったならば、仏は無礙の智慧でそれを知り、衆生の三昧のなかに現れる。三昧の中で仏に見えるのは、この三義が成立しているからである。

と解釈している。

この三義は、諸仏すべてに共通することである。とくに阿弥陀仏の場合は、仏心が衆生界に遍満しているから、衆生が口に仏名を称えたならば、阿弥陀仏はそれを聞き、身業・意業に礼拝・念仏・憶念すれば、阿弥陀仏はその声を聞き、見て、憶念されるという「彼此三業相不捨離」の「親縁」が成立する。また仏身も衆生界に遍満しているか

ら、衆生の目前に在すという「近縁」が成立する。そして障礙するものが無いから往生のための最も強い縁となるのである。⁽³⁶⁾

この法界身の三義の根拠と考えられるのが、曇鸞『往生論註』下巻における記述である。⁽³⁷⁾ 曇鸞は『往生論』の「菩薩、如是修五門行、自利利他速得成就阿耨多羅三藐三菩提故」⁽³⁸⁾ に註解して

仏所得法名為阿耨多羅三藐三菩提。以得此菩提、故名為仏。今言速得阿耨多羅三藐三菩提是得早作仏也。阿名無、耨多羅名上、三藐名正、三名遍、菩提名道。統而訳之名、為無上正遍道。無上者、言此道窮理盡性無過者。何以言之、以正故。正者聖智也。如法相而知、故稱為正智。法性無相故、聖智無知也。遍有二種。一者聖心、遍知一切法。二者法身、遍滿法界。若身、若心、無不遍也。道者無礙道也。經言、十方無礙人、一道出生死。一道者一無礙道也。無礙者謂知生死即是涅槃。如是等入不二法門無礙相也。

仏の所得の法を「阿耨多羅三藐三菩提」という。この菩提を得たから「仏」という。「速得阿耨多羅三藐三菩提」とは、早く仏となることができる（ということである）。「阿」は「無」、「耨多羅」は「上」、「三藐」は「正」、「三」は「遍」、「菩提」は「道」である。すべて訳せば「無常正遍道」となる。「無上」とは、仏道を窮め尽くしてこれ以上はない、ということである。なぜかといえば、正だからである。「正」とはさとり智慧である。存在のありさまをそのままに知るから正智という。法性はすがたが無いから、聖智は知らないことは無い。「遍」には二種類ある。第一には聖心であり、遍く一切の法を知る。第

二には法身、法界に遍満する。身心いずれも遍満しないことはない。「道」とは無礙道である。『（維摩）經』に「十方の無礙の人は一道より生死を解脱する」と言う。その一道とは一無礙道である。「無礙」とは、生死即涅槃なりと知ることである。このような入不二法門は、無礙の相である。としている。

この「聖心遍」と「法身遍」は、善導の「心遍」「身遍」の根拠であり、少しく解釈は相違するが「無礙道」も述べられており、これが「無障礙」となったといえる。

さて、曇鸞も『論註』上巻において『觀經』所説の法界身について問曰。觀無量壽經言、諸仏如來是法界身。入一切衆生心想中。是故汝等心想仏時、是心即是三十二相八十隨形好。是心作仏、是心是仏。諸仏正遍知海從心想生。是義云何。

答曰。身名集成、界名事別。如眼界縁、根、色、空、明、作意、五因縁生名為眼界。是眼但自行已縁不行他縁。以事別故。耳鼻等界亦如是。言諸仏如來是法界身者、法界是衆生心法也。以心能生世間出世間一切諸法、故名心為法界。法界能生諸如來相好身亦如色等能生眼識。是故仏身名法界身。是身不行他縁、是故入一切衆生心想中。⁽⁴⁰⁾

問う。『觀經』に、「諸仏如來是法界身。入一切衆生心想中。是故汝等心想仏時、是心即是三十二相八十隨形好。是心作仏、是心是仏。諸仏正遍知海從心想生」と説くが、これはどういうこ

とか。

答える。「身」とは集めてきているということである。「界」とは事物の区別に名づける。眼識のおこる因縁のごときは、眼根と、その対象である事物と、空間と、明かりと、見ようとする意志との五つの因縁によって生ずるのを名づけて眼界とする。この眼はただ自己の対象をとるので、他の対象をとらない。事が別であるからである。耳や鼻などについても同様である。

「諸仏如来是法界身」とは、「法界」とは衆生の心を指す。心はよく世間・出世間の一切の諸法を知るから。心を法界という。法界（心）はよくすべての仏の相好身をそこにあらわし出す。また色などの五がよく眼識などをおこすようなものである。こういうわけで、仏の身を法界身という。この法界身は他の眼・耳・鼻などの対象としては現われない。それゆえ「一切衆生の心想の中に入りたもう」と仰せられたのである。

と解釈している。曇鸞は衆生の心法を能生、仏身を所生とするが、先述のように善導は仏を能化、衆生を所化としている。ここに大きな違いがある^①。善導の場合は曇鸞の法界身釈を受けながら、阿弥陀仏を能主体にしているのである。その阿弥陀仏は本願を成就した、酬因感果身であることはいうまでもない。これは先に指摘した、阿弥陀仏の「応」を発動させる「感」を、阿弥陀仏みずからが称名念仏に限定・転換させたことと、同様の構造である。

おわりに

仏と衆生の関係性を論じているのは善導だけではなく、感應思想として広く論じられており、それが中国仏教の救済論として重要視されてきた。そのような思想の中で、善導も仏と衆生の関係性について、経証や自らの宗教体験を踏まえて「三縁」という思想を確立していったのである。

感應思想では、機根が一定ではないので、仏に対する働きかけ「感」もさまざまであり、それに対する仏からの働きかけ「応」も一定ではない。それに対し善導は、称名念仏という行が阿弥陀仏に対するはたらきかけ「感」である、としたのである。阿弥陀仏による「応」、衆生へのはたらきかけの発動を機から行に転換することによって、誰にでも平等に発動する、すなわち三縁という関係が成立し、阿弥陀仏による平等な救済がなされる、ということをも可能としたのである。

称名念仏がなぜ「応」、発動の因となるのかというと、本願の行だからであるということはいうまでもない。つまり善導の理解では、阿弥陀仏が「感」を称名念仏の一行へと限定・転換したのであり、それが本願として、あらかじめ阿弥陀仏から衆生へと明確な形で示されているのである。

〔注〕

（1）拙稿「道綽『安樂集』における仏土論」（『東アジア仏教研究』十二、

- 二〇一四、「感應思想と浄土教」(『法然仏教の諸相』、法蔵館、二〇一四)。なお拙稿「感應思想と浄土教」では、「衆生からだけのほたらかけではなく、仏と衆生、それぞれからのほたらかけがあると理解する点に善導の独自性がみられるのである」と述べているが、本稿で述べるように、善導以前にすでに仏と衆生の関係性の双方向性が述べられている。この点をふまえ、前稿の記述は削除・修正する。
- (2) 三縁についての先行研究については、柴田泰山「善導『観経疏』所説の三縁について」(『三康文化研究所年報』三八、二〇〇七。のち同『善導教学の研究』第二巻、山喜房佛書林、二〇一四、に収録)にまとめられており、主にこれを参照した。
- (3) 藤堂恭俊「阿弥陀仏信仰論——とくに仏凡の呼応関係を中心として——」(浄土宗総合研究所編『浄土教文化論——阿弥陀仏篇——』、山喜房佛書林、一九九四)、「法然浄土教における念仏信仰の内実——とくに法然自詠の和歌を中心として——」(『法然上人研究』第二巻(思想篇)、山喜房佛書林、一九九六)など
- (4) 高橋弘次「法然浄土教の倫理性」(『改版増補 法然浄土教の諸問題』、山喜房佛書林、一九九四)
- (5) 福原隆善「佛と衆生——観経の是心釈をめぐる——」(『浄土宗学研究』七、一九七三)、同「仏と衆生の世界」(水谷幸正先生古稀記念『佛教教化研究』、思文閣出版、一九九八)。
- (6) 河智義邦「善導『観経疏』における「三縁釈」設定の意図」(『龍谷大学大学院紀要 人文科学』一七、一九九六)、同「善導教学における仏と衆生の対応関係」(渡辺隆生教授還暦記念論文集『仏教思想文化史論叢』、永田文昌堂、一九九七)
- (7) 柴田泰山「善導『観経疏』所説の三縁釈について」(『宗教研究』八〇—四、二〇〇七)、前掲注(1)の柴田論文
- (8) 柴田泰山「善導教学の研究」第二巻、一八五—一八八頁。ただしこの評価は、主として藤堂・高橋の研究に向けられたものである。柴田は内容については紹介しているものの、具体的な評価はなされていない。また福原論文については、柴田は何れの論文も取り上げていない。

- (9) 福原隆善「仏と衆生の世界」
- (10) 柴田泰山「善導教学の研究」第一巻、山喜房佛書林、二〇〇六、六八頁。この柴田の見解が提示された以降に、五部九巻の成立順序について論じたものとしては、齊藤隆信「五部九巻の成立と集記」(同『中国浄土教儀礼の研究——善導と法照の讃偈の律動を中心として——』、法蔵館、二〇一五、二三—五六頁)がある。齊藤は五部九巻の文章論や韻律論からの考察結果として、初期(『観念法門』『般舟讃』)↓中期(『観経疏』↓『往生礼讃』)↓後期(『法事讃』)と想定している。
- (11) 柴田泰山「善導教学の研究」第二巻、一九一頁
- (12) 柴田泰山「善導の研究」第二巻、二一九頁の注(三二)
- (13) 今岡達音「指方立相問題」(『大正大学学報』二〇、一九三五)
- (14) 石井教道「選擇集全講」、平楽寺書店、一九五九、三〇四—三〇五頁
- (15) 齊藤隆信「善導の還帰往生という修辭法」(『仏教学部論集』九七、二〇一三。のち同『中国浄土教儀礼の研究』に収録)
- (16) 藤原幸章「善導浄土教と曇鸞教学」(『大谷大学研究年報』二〇、一九六七。のち同『善導浄土教の研究』、法蔵館、一九八五に収録)
- (17) 管見の及ぶ範囲では、以下のような研究が挙げられる。福島光哉「天台における感應の論理」(『印度学仏教学研究』一八—二、一九七〇)、同「智顗の感應論とその思想的背景」(『大谷学報』四九—四、一九七〇)、池田魯参「天台感應思想の成立意義」(『駒澤大学仏教学部研究紀要』二九、一九七二)、森江俊孝「竺道生の感應思想」(『印度学仏教学研究』二〇—一、一九七二)、同「梁三大法師の感應思想」(『印度学仏教学研究』二二—一、一九七三)、同「吉蔵の感應思想」(『宗教研究』四七—三、一九七四)、木村清孝「中国仏教思想史」(『世界聖典刊行協会』、一九七九)九五—九七頁、菅野博史「竺道生における機と感應について」(『印度学仏教学研究』三二—一、一九八三。のち同『中国法華思想の研究』(春秋社、一九九四)に収録)、同「大般涅槃經集解」における僧亮の感應思想」(『東方』三、一九八七。のち同『南北朝・隋代の中国仏教思想研究』(大蔵出版、二〇一二)に収録)、諏訪隆茂「慧均『大乘四論玄義』にみえる感應思想」(『印度哲

学仏教学』一九、二〇〇四）、菅野博史『法華玄義を読む 天台思想入門』（大蔵出版、二〇一三）二三九―三四二頁。

（18）『仏教の東伝と受容』（新アジア仏教史六、佼成出版社）一五四頁。

（19）菅野博史『中国法華思想の研究』八二頁。

（20）『正統蔵二乙―二三―四、三九七頁右下

（21）菅野博史『中国法華思想の研究』八二―八三頁。

（22）菅野博史『中国法華思想の研究』八三頁。

（23）拙稿『大乗大義章』における仏身と念仏三昧』（『仏教学部論集』九六、二〇一二）参照。

（24）大正四四、八三八上。なお「問響応」を「同響応」と改めた。

（25）大正三三、六九七下。

（26）大正三三、七四六下―七四七上。

（27）この部分の解釈は、福原隆善「仏と衆生の世界」、玉城康四郎『心把握の展開』、山喜房佛書林、一九六一、三一四―三一九頁。安藤俊雄「法華経と天台教学」（横超慧日編著『法華思想』、平楽寺書店、一九六九）五〇〇―五〇二頁、木村清孝『中国仏教思想史』九五―九七頁を参照した。

（28）浄全二、四九上

（29）浄全四、二二八下

（30）浄全四、二三二上

（31）浄全四、八下

（32）浄全四、五三八下

（33）浄全四、三五七下―三五八上

（34）浄全一、四三

（35）浄全二、四六下―四七上

（36）法界身の三義と三縁の関係については、前掲今岡達音「指方立相問題」、石井教道『選擇集全講』三〇四―三〇五頁、齊藤隆信「善導の還帰往生という修辭法」を参照した。

（37）藤原幸章「善導浄土教と曇鸞教学」を参照。

（38）浄全一、一九六

（39）浄全一、二五五上

（40）浄全一、二三一上

（41）藤原幸章「善導浄土教と曇鸞の教学」は、この相違は「視点の差にすぎないもの」とする。

（そわ よしひろ 仏教学科）

二〇一五年十一月十六日受理